

La creencia (religiosa) en perspectiva pragmatista: un diálogo entre James y Peirce

*Philippe Schaffhauser**
Colegio de Michoacán

¡Lo creo! Esto no hace daño.

Ludwig Wittgenstein (2002: 108)

La dificultad es darnos cuenta de la falta de fundamentos de nuestras creencias.

Ludwig Wittgenstein (1965: 62)

*Es un hecho que nos encontramos a nosotros mismos creyendo
y difícilmente sabemos cómo y por qué.*

William James (2004: 19)

RESUMEN: Sociólogos y antropólogos tropezamos, a menudo, con el problema de la creencia. Se convierte en ocasiones en una jaqueca intelectual. El juego del lenguaje de este concepto es amplio y por tanto las posibilidades de confusión inmensas. Ante esta dificultad, el recurrir al pragmatismo para problematizar el tema de la creencia puede ser un arma de doble filo, ya que por un lado puede propiciar un incremento de la cacofonía académica existente en torno a este tópico, o bien, puede aparecer como el momento justo para dar un paso heurístico hacia una concepción y una mirada distintas sobre este objeto de estudio. He ahí el reto que pretende enfrentar este ensayo. Este artículo expone las principales tesis de James y Peirce sobre el problema de la creencia y subraya su respectiva originalidad para intentar sacar algunas consecuencias prácticas y metodológicas en beneficio de la reflexión antropológica en torno a la relación entre creencias propias y creencias ajenas. Finalmente, más allá de su tesitura filosófica, el presente artículo ha de entenderse como una contribución más para la reflexión sobre el etnocentrismo y las bases teórico-metodológicas de su crítica; esto es, las modalidades de exploración de la distancia que separa al antropólogo del otro, en tanto que ambos son siempre sujetos culturalmente situados.

PALABRAS CLAVE: *Pragmatismo, creencia, duda, acción, religiosidad, religión.*

* schaffhauser@colmich.edu.mx

THE (RELIGIOUS) BELIEF IN A PRAGMATIC PERSPECTIVE: A
DIALOGUE BETWEEN JAMES AND PEIRCE

ABSTRACT: *Sociologists and anthropologists often stumble upon the problem of belief; sometimes it becomes an intellectual headache. The ‘playing’ with language with regard to this concept is broad; as such, the possibilities of confusion are immense. Faced with this difficulty, resorting to pragmatism to problematize the issue of belief can be a double-edged sword since, on the one hand, it can lead to an increase in the academic cacophony existing around this topic, whilst on the other, it could be interpreted as the perfect moment to take a heuristic step towards a different conception/view of this object of study. Therein lies the challenge faced by this paper. This article presents the main theses of James and Peirce regarding the ‘problem’ of belief, whilst emphasizing their respective originality, in an attempt to draw some practical and methodological consequences from them for the benefit of anthropological reflection on the relationship between ones’ own beliefs and the beliefs of others. Finally, over and above its philosophical stand, this article should be considered as a contribution to the reflection on ethnocentrism and the theoretical-methodological bases of its criticism; that is, the modalities of exploration concerning the distance that separates the anthropologist from the other, insofar as both are always culturally situated subjects.*

KEYWORDS: *Pragmatism, belief, doubt, action, religiosity, religion.*

BREVE INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo consiste básicamente en aclarar¹ lo que por pragmatismo se entiende. Las definiciones son muchas al respecto, las confusiones también y los usos apropiados de esta filosofía,² fragmentados. Por ende, a lo largo de esta prosa mi tono pretenderá ser voluntariamente didáctico. Para ello, abordaré el tema de la creencia que constituye la otra cara de la moneda filosófica que es el pragmatismo, toda vez que el concepto de acción representa su primera (y principal) cara. Asimismo, me centraré en dos de los clásicos del pragmatismo que son Charles Sanders Peirce (1839-1914) y William James (1842-1910) para atender a esta espinosa cuestión. Tras una larga y considero necesaria presentación de la tesis de cada uno de estos dos autores, procuraré aterrizar sus principales conceptos y deducir así las consecuencias teóricas que dichas tesis implican para

¹ Por tanto, implica que dicho esfuerzo por aclarar lo que es el pragmatismo, o mejor dicho, cómo emplearlo adecuadamente, tenga por primer público al servidor quien suscribe este artículo.

² El pragmatismo debe entenderse como un movimiento intelectual de indagación y no como una escuela de pensamiento.

el estudio de la creencia religiosa. Para ello, abordaré el tema de la creencia y su relación porosa con el ámbito religioso y sectario, es decir con la construcción de lo sagrado como asidero de la vida humana culturalmente situada.

ALGUNAS "BANALIDADES" EN TORNO A LA CREENCIA

El problema de la creencia es un asunto (aparentemente) trivial e inmerso en el mundo de las evidencias sociales y culturales. En ciertos contextos nacionales, como en Francia, es un tema que suscita pasiones políticas encontradas en torno a la relación entre religión y laicidad, como si esta última fuese un agnosticismo y aquélla la expresión de una cerrazón o la manifestación de una enfermedad mental como veremos más adelante cuando toquemos el tema de las sectas (o mejor dicho de las espiritualidades minoritarias), sus creencias y consecuencias. En este sentido el pragmatismo y las concepciones de Peirce y James nos pueden permitir comprender mejor lo que está en juego y a qué atenernos cuando de creencias religiosas situadas se trata.

El modo de expresión predilecto de la creencia consiste en el régimen de la obviedad caracterizado por la sentencia popular del "*así es*". La creencia tiene una dimensión natural; descansa en el sentido común y la opinión popular. Significa que, de entrada, lo que convierte la creencia en un problema para las ciencias sociales es la presencia de una paradoja situada entre la parquedad social para justificar su existencia cultural, aquí o allá, y la proliferación de la jerga académica para dar cuenta de ella. El casi mutismo de una explicación prácticamente ostensiva, demostrativa y hasta cierto punto performativa, no se colma por el bullicio verbal y el alarde conceptual de la otra. Por tanto, el estudio de la creencia se ha vuelto un tema sumamente espinoso sobre el cual se encalló, a menudo, la reflexión antropológica y filosófica en general. Las dudas, al respecto, son muchas y los aciertos, escasos. Tenemos que avanzar aquí a tientas y cuidar el ritmo de nuestros pasos.

Toda creencia refiere a un mundo propio y al centrismo que expresa su integridad. Significa que cualquier creencia religiosa, política, cultural o científica es una moneda de doble cara; su inteligibilidad depende del lado a través del cual la miramos. O, dicho de otra manera, tiene un contenido *emic* y una superficie *etic* para retomar las categorías antropológicas tagmémicas heredadas del lingüista y evangelista Kenneth Pike. La creencia, para su creyente, es un todo, un mundo completo, en tanto que para un ateo —un no creyente— es un objeto de creencia y representación entre muchos

otros. Por un lado, la creencia es irremplazable, al tiempo que por otro lado es relativa, es decir atribuible a un contexto cultural o social determinado. Significa que, según la óptica del sujeto creyente o agnóstico, la creencia constituye una fuerza de convicción, o bien, señala una debilidad que es la credulidad del creyente, cuyo juicio carece de argumentos contundentes para legitimar el fundamento de su creencia. Es decir, si bien existe un punto de vista internalista, o digamos cercano a la creencia, otro es de índole externalista y ajeno a ella. En este sentido, la creencia como *enemidad* funciona bajo el registro de la evidencia y la autojustificación; el discurso que la ampara puede ser parco, tautológico o aproximativo, porque consiste en una adhesión incondicional [Bouwsma 2001: 39] ya que la creencia no acepta, en su mundo, la participación de creyentes intermitentes. En otro sentido, la creencia expresa una *eticidad* que no pone de relieve la creencia en sí, sino expresa la distancia que la separa de otras posturas; cabe decir, de otras posibilidades de creer y otras creencias existentes o posibles. De esta manera, la creencia puede aparecer como lógica y burda, coherente, tanto como absurda, justa misma que arbitraria. Lo anterior significa que no hay salida, siempre estamos en el registro de la creencia toda vez que no confundimos creencia con religión.

Asimismo, toda creencia es fruto de una creación, toda vez que escudriñemos detenidamente la vecindad lexical existente entre “crear” y “creer” [Joas 1999]. Ambos verbos describen un arco pragmatista de la acción social, individual o colectiva. En este sentido la creencia puede concebirse como una “creacción”, esto es la institucionalización (rutinización) de una nueva manera de pensar y actuar que se convierte en un hábito. Podemos presuponer que cuando de creencia se trata, no hay, sin duda, circunstancias para accidentes lingüísticos y casualidades semánticas. Cabe decir, además —como bien lo enfatizaron los primeros pragmatistas como Charles S. Peirce—, que la virtud de la creencia consiste en suministrar al ser humano sosiego y tranquilidad que son sentimientos a los que, a cual más, o a cual menos, aspiramos todos. La felicidad que a su creyente proporciona la creencia es ante todo una relación de confianza extrema entre éste y el mundo en el cual se sitúa [Lapoujade 1997: 85-119].

En esta tesitura, Jacques Bouveresse, el más prestigioso estudioso francés de la obra de Wittgenstein, se preguntó recientemente si ¿se puede evitar creer?, lo cual implica atender a una serie de asuntos relacionados con esta cuestión y que tienen que ver con la fe y la verdad, entre otros [Bouveresse 2007]. A tono con lo anterior, el sociólogo Raymond Boudon se preguntó en una conferencia dictada en la Sorbonne, en 2011, ¿si es posible elegir sus creencias? [Boudon 2011] y emite un planteamiento para poder

atender a una de las interrogantes más importantes de las ciencias sociales, esto es: ¿por qué se cree en lo que se cree?, una teoría derivada de su individualismo metodológico que es la racionalidad ordinaria. Ésta consiste en retomar un principio clave de la sociología comprensiva weberiana según el cual son las ideas y no los intereses los que mueven a los individuos [Boudon 2011: 7]. Visto así, el problema de la creencia describe entonces un péndulo que hace vacilar el pensamiento de cualquier estudioso y lo convoca a plantear la creencia, ya sea como un problema de objetividad presuponiendo la idea de encontrar algún fundamento que legitime, por decirlo así, la ontología de tal o cual objeto de creencia, por un lado, o como una relación entre creencia y acción, actuando la primera como un anuncio permisible para el libre tránsito de la segunda. Asimismo, la investigación sobre este tema deslinda un amplio campo lingüístico y conceptual que conforma lo que llamaría el juego de lenguaje de la creencia: fe, verdad, poder, conocimiento, representaciones, legitimidades, revelación, dogmas, ideologías, cultura, tradiciones, lealtad, observancia, autoridad, esperanza, confianza, son algunas palabras que forman parte de este léxico. Bouveresse nos indica en su ensayo [2007] dos pistas: la primera versa sobre el problema de la relación entre religión y verdad mediante el problema de la fe, en tanto que la segunda pone de relieve el problema de la relación entre religión y fe, como creencia que marca lealtad e incondicionalidad espiritual del creyente. De ahí la dificultad de construir las condiciones para lograr una crítica justa del estatuto de la creencia en las formas de vida humana.

Ante esta dificultad señalada arriba, el recurrir al pragmatismo para problematizar el tema de la creencia puede ser un arma de doble filo, ya que por un lado puede propiciar un incremento de la cacofonía académica existente en torno a este tópico, o bien, puede aparecer como el momento para dar un paso heurístico hacia una concepción y una mirada distintas sobre este objeto de estudio. He ahí el reto que pretende enfrentar este ensayo. A continuación, expondré las principales tesis correspondientes a los pragmatismos de James y Peirce para subrayar su respectiva originalidad e intentar sacar algunas consecuencias prácticas y metodológicas para el beneficio de la reflexión antropológica en torno al tema de la relación entre creencias propias y creencias ajenas. Sin embargo, previo a ello, presentaré tres conceptos claves constitutivos del pensamiento pragmatista y su articulación en él: duda, acción y creencia. Finalmente, más allá de su tesitura filosófica, el presente artículo ha de entenderse como una contribución más para la reflexión sobre el etnocentrismo y las bases teórico-metodológicas de su crítica, esto es, las modalidades de exploración de la

distancia que separa al antropólogo del otro, en tanto que ambos son siempre sujetos culturalmente situados.

DUDA, ACCIÓN Y CREENCIA BAJO EL LENTE PRAGMATISTA

El pragmatismo no pretende atender a la pregunta: *¿qué es la creencia?*, es decir, *¿qué es creer?*, sino que ambiciona comprender *¿en qué consiste la creencia?*, o en otras palabras, *¿cuál es la metodología del creer?* Está claro que con este giro hay una serie de problemas de orden ontológico que se esfuman en el firmamento filosófico. Wittgenstein, en relación con esta postura, hubiera dicho que la creencia consiste en saber cómo hemos aprendido a creer lo que creemos. En ello, los planteamientos del filósofo de Viena y de Peirce terminan por coincidir. Desde una perspectiva pragmatista clásica (correspondiente a los pensamientos de Peirce y James), creer y actuar no son dos rutas conceptuales paralelas correspondientes a mundos de valores que cohabitan sin encontrarse nunca y sobre las cuales, algunos filósofos (esto es, aquellos herederos del cartesianismo) puedan departir y polemizar, a placer, acerca de aquello que distingue y separa uno de otro concepto. La originalidad, y, por consiguiente, la postura filosófica del pragmatismo, consiste en reconciliar estas aparentes diferencias teóricas. Uno de los iniciadores de esta nueva filosofía, muy a su pesar, tal vez, es el filósofo escocés del sentido común Alexander Bain (1818-1903) quien concibe la creencia como “aquellos a partir de lo cual un hombre está dispuesto a actuar” [Fisch 1954: 415]. La primera creencia a la que alude el pragmatismo, y constituye por tanto el armazón de su tesis, tiene que ver con la confianza: fe religiosa, confianza en los demás, confianza en la posibilidad del mundo como realidad y existencia, así como espacio para intervenir en él para transformarlo y finalmente confianza en la indeterminación del mundo que justamente posibilita una nueva acción. Esta creencia es una suerte de definición del pragmatismo. El pragmatismo plantea congeñar el destino semántico y práctico de la creencia y la acción al construir un puente lógico, según el cual una acción desprovista de creencia no hace más que avanzar a ciegas, al tiempo que una creencia sin despliegue en la organización de una acción y sin consecuencias prácticas no es tal [Deledalle 1971: 23-35] o, por decirlo de alguna manera, una creencia quieta. Por tanto, el proyecto filosófico del pragmatismo consiste en propiciar la posibilidad reflexiva de combinar estos conceptos, de relacionarlos y articularlos en aras de informar sobre cómo se vive y cómo se muere aquí y en otra parte bajo el manto de ciertas creencias.

A menudo, filósofos y teóricos han considerado por separado las nociones de acción y creencia. Esta distinción se enmarca en una forma de pensar derivada del cartesianismo que es el dualismo. Con base en él, se han establecido sistemas de oposiciones y relaciones *simétricas* entre ideas y objetos del mundo en distintos campos del pensamiento: epistémico a través de lo conocido *versus* lo desconocido; estético mediante la belleza *versus* la fealdad; y ético, a través del bien *versus* el mal. Distinguir entre dos nociones no significa necesariamente construirlas como oposiciones genéricas: lo alto no se opone intrínsecamente a lo bajo, sino que remiten ambos a la relatividad de un sistema de referencias y representaciones espaciales, es decir, al gran cursor mediante el cual se mueve cada experiencia grande, misma, que pequeña; importante, mismo que insignificante. Las consecuencias del dualismo para el racionalismo del Viejo Continente han implicado en pensar, a menudo, en la creencia como la expresión de una actitud pasiva, sumisa y contemplativa cuyo ejemplo magno es la observancia y la obediencia a ciegas con respecto a una institución religiosa o sectaria. De ahí la concepción que de la creencia se desprenden prácticas sociales que insertan al sujeto y el colectivo al que pertenece en un universo predecible de conductas institucionalizadas (es decir, legítimas) y corresponden a una ritualización (rutinización) de las relaciones sociales, convirtiéndolas en interacciones repetibles infinitamente.

Desde este enfoque, el significado conceptual de la creencia se sitúa en una versión conservadora y de autoperpetuación social de la sociedad entendida ésta como un conjunto de creyentes ligados entre sí por sus adhesiones a una gama de valores y normas determinados. Por tanto, el juego del lenguaje teórico de la creencia es, a menudo, antitético con respecto a la idea de cambio social, la innovación y la creatividad cultural en general. Se parte de la idea que de la creencia no puede surgir impulso o voluntad alguna de intervenir para transformar el mundo y las relaciones que entraña.

En este sentido, la creencia es planteada como un velo que ciega al sujeto y niega a la colectividad la posibilidad de vislumbrar el camino de su liberación. Creencia e ideología terminan siendo primas hermanas. La creencia forma parte entonces del lenguaje del control social ejercido por instituciones para coartar derechos de libertad y cercenar cualquier capacidad creativa. Con todo, la creencia es considerada, a menudo, como una noción completamente ajena al campo semántico de la acción que refiere ampliamente, al ejercicio de una voluntad, un libre albedrío, una intención y el despliegue de facultades, habilidades y competencias en el marco de una experiencia individual y/o colectiva, creativa.

De lo anterior deriva también el juicio sociológico común (sociologismo) hacia los sistemas religiosos en tanto que poco proclives para inducir transformaciones sociales, mentales o políticas como si el catolicismo de hoy fuera la autoperpetuación del de ayer, como si el islam de hoy fuera el mismo que le fue relevado a Mohamed, su magno profeta [Geertz 2002: 153]. Ninguna religión actual pudo haber sobrevivido a los embates de su relación con otras religiones convirtiéndose en un sistema anquilosado, la repetición de una sarta de absurdidades; por más politizados, crueles y bélicos que se hayan vuelto cada uno de esos grandes conjuntos de creencias, contienen su propia pizca de creatividad, su manera de actualizar el régimen de sus dogmas, el encuentro entre la experiencia colectiva de sus feligreses y los eventos que pautan el serpenteo de su devenir. Toda religión es creación y reinvenCIÓN de sí misma, de su mensaje, de sus dogmas, de su liturgia, de su relación con el mundo y con los hombres. Claro está, la fuerza de las grandes religiones basadas en un libro magno (testamento de un profeta), no estriba únicamente en sus organizaciones, sino en la religiosidad de sus respectivos creyentes, es decir, aquella conversación ininterrumpida que lleva a cada sujeto, en su sano juicio, a su experiencia propia con lo divino. Contrario a la tesis de Durkheim, el sustento de la religión, como lo plantea William James [1999], es difuso, individual, fenomenológico y, en tanto que sentimiento rector, puede prescindir su realización institucional para existir como fuerza de acción diaria y movilización del alma.

Otro aspecto importante del problema de la creencia consiste, desde una perspectiva sociológica y crítica, en desacralizar la creencia, ya que las verdades religiosas y consagradas constituyen tan sólo una índole de las creencias en general. Parece obvio señalar este punto, pero en realidad no es así. De momento, encuentro dos argumentos de peso, aunque someramente presentados aquí, para dar cuenta de la dificultad de desprender la creencia del dominio de la religión y más aún de lo sagrado: uno versa sobre la condenación del pragmatismo por el Vaticano y otro refiere a la obra de Jacques Derrida. En la Encíclica Pascendi de 1907 el Papa Pío X (1835-1914) lanzó el anatema contra el pragmatismo.³ “Es anatema decir:

³ Es interesante señalar, dicho sea de paso, que el predicado “pragmático-a” ha sido históricamente parte del vocabulario del poder real, desde Justiniano Basileus de Constantinople (554), a través de la expresión “Pragmática sanción” que era la aplicación de un castigo por parte de los reyes de Francia, España y del Santo Imperio Germánico. La más famosa de esta prerrogativa real para el mundo hispano-americano es la pragmática sanción de Carlos III de España, en 1767, que dispuso la expulsión de los jesuitas del imperio español.

Los dogmas deben realizarse siguiendo sólo su sentido práctico para actuar, es decir, no como una norma de creencia sino como una regla obligatoria". Quienes conocen la obra de Jacques Derrida, el padre de la deconstrucción, acuerdan en decir que gran parte de su esfuerzo filosófico ha consistido en señalar la dificultad (y tal vez la imposibilidad intelectual) de separar de una vez por todas el pensamiento del hombre de todo tipo de relación con la religión y lo sagrado, inclusive para la obra de autores tan ateos y radicalmente opuestos a las instituciones religiosas como fueron, en sendas propuestas, Marx y Nietzsche [Derrida 2000]. En ellos hay en filigrana la reconstrucción de una esperanza: una nueva relación con lo sagrado e invisible, ya sea como super hombre, por un lado, o la parusía marxista con la desaparición del Estado y de la lucha de clases, por otro. En resumen, la reacción del Vaticano ante la concepción pragmatista expresa la preocupación por seguir considerando los dogmas como supra creencias y no como ideas susceptibles de ser puestas a prueba y cambiadas por otras más acordes a la experiencia de los feligreses. Derrida por su parte, advierte a los filósofos ateos y, en general, a los espíritus *cientistas* que todo el esfuerzo por desalojar la idea de Dios en el pensamiento filosófico es vano porque este esmero estriba en una confusión entre lo religioso y la religiosidad [Derrida 2000]. En este sentido, William James [1999] había sido pionero en señalar la distinción necesaria entre la religión como expresión de la institución y, religiosidad, en tanto que sentimiento del individuo.⁴ En otras palabras, el pragmatismo si bien cuestiona el pensamiento religioso a través de sus dogmas no invalida el poder de las creencias religiosas y su relación con la acción pastoral o no. Relativiza el alcance del dogma poniéndolo bajo la lupa de los efectos que depara.

El pragmatista difiere por mucho de la concepción simétrica y asimétrica sobre creencia y acción y plantea construir un puente entre ambas nociones, a través de la experiencia que suscita la relación de continuidad entre una y otra. Su crítica no consiste en decir que creencia y acción son una sola y misma cosa, sino en establecer cuándo y bajo qué condición puede conectar una con la otra noción para dar cuenta de una experiencia individual o colectiva. El objetivo de este esfuerzo crítico no consiste en definir qué es una creencia, al otorgar a este concepto un cupo semántico, sino cómo funcionan las creencias para orientar las acciones de los hombres. Por ende, plantea el pragmatista que la creencia es una condición de posibilidad del surgimiento y un elemento clave para la orientación de una

⁴ En este sentido, la obra pionera de James es un contrapeso y un complemento dialógico para con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)].

acción. Toda acción tiene que descansar en una gama de creencias y tiende a desplegarlas para su cabal desarrollo; a final de cuentas, las creencias son reglas para orientar la acción [James 1920: 57]. El término del camino de la acción consiste en generar nuevas creencias, bajo la modalidad de nuevos hábitos sociales. Significa que la creencia cumple diferentes funciones en diferentes momentos: a veces nos sosiega y a ratos nos acicatea para actuar. Esta variación significa para los pragmatistas que las creencias en tanto que ideas tienen una vida, un comienzo y un fin. Su existencia es acorde a nuestros intereses, nuestras maneras de involucrarnos en el mundo. Están a nuestro servicio. Cada acción moviliza una determinada vertiente de creencias, al tiempo que cuestiona otra vertiente. La acción, en la medida en que consiste en esforzarse por lograr una intención, permite remozar las creencias, desempolvar parte de ellas para afianzar otras. En términos metafóricos parte de las creencias es el carburante de la acción, en tanto que otra se convierte en su blanco, en la medida en que su existencia como fuente de la verdad está en tela de juicio.

En realidad, el problema que nos ocupa aquí consiste en saber qué tan firmemente se arraigan las creencias en las prácticas sociales de los individuos que realizan su trasiego de una experiencia a otra. Es decir, en qué proporción una creencia puede sustituir a otra para reafirmar las convicciones de un grupo social. En este sentido el tema de la creencia para los pragmatistas no sólo tiene que ver con la acción que sirve para su comprobación, remozamiento o reafirmación, sino que se relaciona con el agudo problema de la verdad. Creer es tener por cierto un determinado estado de cosas. La función de la creencia convertida en verdad es asegurarnos paz y tranquilidad individuales y sociales. Merced a la creencia no es posible descansar, por lo tanto, no actuar y no tener que investigar aquello que no provoca desasosiego. Esto es, a grandes rasgos, la concepción pragmatista. Ahora bien, pragmatistas como Peirce consideran que todas las creencias no son iguales, no tienen el mismo peso, valor y papel en el proceso de construcción de hábitos, pero estos atributos no tienen que ver con características propias sino con la manera en que se han cimentado las creencias y la manera en la cual nos han enseñado a tenerlas por verdaderas.

Para ello, recurre Peirce a un tercer concepto: la duda. Ésta articula la relación de reciprocidad entre acción y creencia. Dicho de otra manera, para el pragmatista la creencia es una serie de momentos que oscilan entre la irritación que provoca la duda por cuestionar parte de las creencias movilizando otras para canalizar el paso de la acción convertida en investigación y la satisfacción que provoca la disipación de la duda, convertida, a la postre, en una nueva creencia, es decir, en nuevos hábitos —valga la

redundancia— para habitar cada vez de mejor manera el mundo y relacionarse más adecuadamente con él. En este sentido, la relación que guarda una creencia con el espacio es a través del radio que ejercen sus efectos sobre la organización de prácticas sociales que refieran a ella, en tanto que, en relación con el tiempo, dicha creencia no es más que una idea viva condenada a morir algún día, cuando pierda su ventaja sobre las demás creencias y deje de satisfacer a sus creyentes.

James insiste en que la creencia es un modo de confiar en la estabilidad del mundo y, por tanto, creer para pragmatistas como James o Peirce, es un acto normal de la vida, en tanto que el estado de duda devela una situación anómala de desasosiego. Esta concepción pragmatista de la relación ocasional entre creencia y acción es la respuesta crítica que advierte Peirce para con la teoría del *cogito* cartesiano y el estatuto de la duda en ella. Peirce (1879) pone en tela de juicio la idea de una duda absoluta que constituye la piedra angular del argumento de Descartes. Dice el lógico norteamericano que no podemos dudar de todo y aunque quisieramos hacerlo, sería realmente imposible y representaría tan sólo una duda de papel. Peirce plantea que para dudar tenemos que empezar con todos los prejuicios y prenocienes que constituyen nuestro aparato intelectual para pensar e inferir. La duda es un momento anómalo: la suspensión de un hábito ocasionado por la intromisión de un hecho real en el decurso de la existencia de un sujeto; la duda real, según Peirce, no es causada por una intuición interna o una especulación gratuita, sino por un evento que atraviesa el camino de nuestra tranquilidad. La duda real tiene un costo físico y emocional sensible y asible porque obliga a emprender una investigación cuya duración no puede ser conocida desde un principio. La duda, sostiene el fundador de la semiótica, agrieta el conjunto de creencias que nos permitía vivir en un mundo tranquilo y desprovisto de problemas y retos. Es precisamente este desasosiego que nos compele a actuar para encontrar de nuevo un estado de tranquilidad. La acción y la investigación como componentes científicos de la misma tienen por objetivo común la búsqueda del reposo: “El hombre trabaja activamente para terminar con ese estado de cosas que ahora lo incita a trabajar” [Peirce 1987: 186].

CREENCIAS Y ABDUCCIÓN EN PEIRCE

Hablar de la duda es en realidad esculpir sobre qué tan sólidas son las creencias, es decir, qué tan profundamente han sido ancladas en nuestra praxis y nuestros hábitos. La consecuencia de lo anterior para nosotros como investigadores es: ¿Qué tanto tiempo podemos seguir descansando

sin preocuparnos más por la solidez del andamio que nos permite establecer una relación de confianza y familiaridad con el mundo de nuestros hábitos? La duda, en tanto que semilla de la acción, necesita un terreno favorable para su crecimiento y éste tiene que ver con las formas de fijación de la creencia. Cuando un evento insólito y, desde luego, externo a la conciencia de un individuo acontece, el cemento de las creencias de éste empieza a agrietarse y a partir de las fisuras que pone al descubierto la fuerza de este nuevo suceso empieza a cundir la duda como inquietud incurable. Sin embargo, la duda no significa el derrumbe del muro, sino el resquebrajamiento parcial y paulatino de su estructura, porque la originalidad de la propuesta de Peirce es que la duda descansa siempre en la creencia, tanto como la grieta es parte del muro. La duda tiende a reordenar el estado de aquello que se tiene por certero, consolidado y legítimo, tanto como el resanar la grieta permite restaurar la idea de un muro impecable, entero, sólido y firme. En este sentido, Peirce establece cuatro métodos para dar cuenta del enraizamiento de la creencia en la vida de los hombres: El método de auto-persuasión o tenacidad; el método de autoridad; el método *a priori*; y finalmente, el método científico [Peirce 1877 y Peirce 1984: 138-144].

El primero se caracteriza por ser un empecinamiento psicológico del sujeto que considera cierta tal o cual creencia. En este sentido creer es el acto caprichoso de una voluntad egocéntrica. Las creencias que derivan de esta postura son siempre *a modo*. Según este método, la verdad sería el resultado de una elección individual. Corresponde al método del niño, del incauto o del enfermo mental que niegan, cada uno a su manera, la existencia de una realidad externa que no dependa de su propia voluntad. Pero puede ser también el método del líder carismático de una comunidad de creyentes, cuyas habilidades y atributos personales le deparan fuerza de convicción y credibilidad ante el público de adeptos: "Me creerán porque lo digo yo", dice el gurú. Es decir, el contenido no es objeto de disputa y es perfectamente sustituible por otro —¡es lo de menos!— porque lo que importa es quién lo dice o mejor, a través de qué cualidades corporal o retórica se infiere tal o cual idea creíble.

El segundo método tiene que ver con la socialización y la educación, en tanto que modalidades de confrontación con otras opiniones y otras experiencias de lo real; éstas procuran deparar al sujeto incrédulo motivos y medios para superar los límites de sus convicciones primigenias. Es el momento de confrontarse con un mundo inmediato, empezando por el entorno familiar. Contrasta la verdad individual con la verdad colectiva y secularizada, a través de la construcción de una opinión pública o un

sentido común culturalmente situado. Es la fuerza y el peso de la mayoría en detrimento del juicio de la minoría. Es el ejercicio de las instituciones sobre el individuo: familia, escuela, trabajo, religión, deporte, ejército, grupos sociales, moldean y configuran las creencias individuales y colectivas. Hoy las encuestas de opinión, en las que el número de opinantes se sustituye al contenido sobre el cual emiten su juicio, surten un efecto de autoridad, es decir, el porcentaje es en sí lo que guía o induce nuestras prácticas para opinar sobre cualquier tema, candente o nimio. Esta lógica de 1 % de encuestados actúa como fuente de autoridad, cuando en realidad sólo despliega una suerte de autoritarismo cuantitativo. Ayer, la Iglesia cobraba este papel de autoridad, esto es, la fuente autorizada para determinar cómo y sobre qué pensar y creer, confundiendo así estos dos verbos de acción en actos de contemplación pasiva de una verdad externa y revelada. Este método de autoridad que identifica Peirce tiene una gran fuerza de persuasión para las masas de anónimos, porque es a través de él que se levantaron las pirámides de los egipcios y las catedrales medievales. Este método corresponde al objeto de estudio de la crítica desplegada por la sociología de inspiración marxista acerca del control social como designio de la dominación de una élite arropada de legitimidad política produciendo la difusión de un velo de ignorancia entre las masas y que el lenguaje marxista traduce por alienación, ideología y que Pierre Bourdieu designa a través del concepto de "ilusio". Sin embargo, al evolucionismo moral correspondiente al candor del oficio de sociólogo que apunta al cambio social, es decir a la emancipación ciudadana, no lo comparten del mismo modo todos los pragmatistas. El más alejado y, por ende, el más fatalista de entre éstos es Peirce quien considera que la superación del método de fijación de la creencia por la acción de una autoridad no es una necesidad social o política: "*C'est une méthode qui a produit les plus majestueux résultats, comme les pyramides et autres monuments égyptiens. Pour la grande masse des hommes, il n'y a pas de méthode meilleure. Si leur plus haute capacité, conclut-il, non sans humour ou humeur est de vivre dans l'esclavage intellectuel, qu'ils restent esclaves*" [Peirce 1984: 141]. O como bien dice William James acerca de la creencia incorporada a secas y a ciegas en un colectivo para convertirse en hábitos individuales: "El hábito es el enorme volante de inercia que mueve a la sociedad, su más valioso agente de conservación" [James 1916: 45]. Lo anterior, inclina, de acuerdo con la perspectiva pragmatista, a pensar que la creencia inculcada por alguna autoridad, ya sea religiosa, mística, política, social, étnica, sectaria o cultural, es, a final de cuentas, el auge de una idea, su próspera divulgación y boyante impregnación en un medio social determinado. De ahí se deriva también la idea jamesiana de que las creencias son

relativas, ya que dependen del entorno en que se hayan desarrollado; y moldeables, ya que son modificables conforme se difunden en un espacio o se transmiten de una generación a otra. Las creencias son el lenguaje de las instituciones, su encuadre simbólico.

El método *a priori* y especulativo que advierte Peirce remite al oficio de filósofo. Supone el ejercicio de una razón crítica y la construcción de una especialidad en tanto que saber-hacer autónomo frente a otras formas de pensar y representar la realidad. Es el ejercicio de la razón crítica que implica para el sujeto un desprendimiento y una autonomía con respecto a las formas instituidas para creer y ordenar la marcha del mundo. Es la actividad y el compromiso de una comunidad de sabios: los filósofos. Con el paso del tiempo y de acuerdo con las tradiciones filosóficas y teológicas propias de cada país, este método se fue construyendo como respuesta y alternativa al método de autoridad, cuestionando así la aparente solidez de sus bases políticas y religiosas. Con él, Dios no es más la fuente de la construcción *ex nihilo* del mundo, sino se convierte en una variable del mundo en que vive y lleva a cabo su cometido racional el filósofo. Este método vuelve problemática la existencia de Dios, su función y sus atributos. Es el nacimiento de la metafísica, la búsqueda impostergable de las ontologías, la construcción refinada y cada vez más compleja del sistema de pensamiento. Este método posibilita el advenimiento del reino del argumento en el terreno de la polémica. Es el ejercicio de una libertad, el libre albedrío de pensar el mundo en que uno vive y con el cual es necesario entablar relaciones. El *método a priori* permite romper con las creencias autorizadas y autoritarias cuyas verdades son un asunto numérico y demográfico. En ello, la verdad no es más juicio, sino argumentación. La verdad se vuelve expresión de una individuación, la posibilidad de no estar a tono con su tiempo e introducir en él un nuevo derrotero. Este método introduce a la crítica de las instituciones hacedoras de verdades cuyos ejemplos emblemáticos son la Iglesia y la Escuela Pública. Existe, por tanto, una ruptura entre el segundo método para fijar las creencias y este último, y corresponde a la teoría de Peirce fundante de su *pragmatismo*,⁵ esto es, el advenimiento de la abducción como inferencia rectora de la creatividad humana para el remozamiento y la reorientación de las creencias, en tanto que hábitos culturales. La abducción (o expectativa para investigar y actuar) es el reino de la hipótesis como búsqueda para cambiar la faz del mundo, no

⁵ Peirce, para marcar su desacuerdo y diferencia filosófica y lógica con William James, decidió nombrar “pragmatismo” a su pragmatismo; nombre, por cierto, tan feo, decía él, que evita todo tipo de plagio intelectual.

radicalmente, sino de modo siempre situado, "en el aquí y ahora": "El pragmatismo es el principio según el cual todo juicio teórico expresable en una oración en el modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si tiene alguno, radica en su tendencia a imponer una máxima práctica correspondiente, expresable como una oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo" [Peirce 1978: 65 y Peirce 1993: 315-316].

El último método, *last but not least*, es el método científico. Implica que la creencia y la verdad que le corresponde sean el fruto de una investigación metódicamente organizada y cuyo origen sea exterior al capricho del individuo, al dogma de la institución o a la especulación racional del filósofo. Su fundamento nace de la interacción y confrontación del investigador con el mundo real. La resistencia de éste frente al empeño de aquél constituye la naturaleza de esta relación y la condición de este esfuerzo cuyo objetivo es asentar la verdad en una base cognoscitiva. La creencia se vuelve algo cognoscible y cobra el valor de la verdad capaz de dirimir todas las controversias sobre la conducción de asuntos humanos. De alguna manera existe un parentesco teórico entre cómo entiende Peirce el problema de la creencia y las etapas que construyen su solidez y la teoría de los tres estadios que describe Augusto Comte para prefigurar el advenimiento de una sociedad orientada y regida por las ciencias al frente de las cuales la sociología tendría el mayor papel. Si descartamos el método por tenacidad, que es un caso muy peculiar, en realidad Peirce al igual que Comte considera tres etapas para el tema de la construcción del conocimiento que deviene en creencia, es decir, en verdad, y esto es, *el método por autoridad* que remite al estadio religioso (fetichismo, animismo y monoteísmo, incluidos), *el método a priori* al estadio metafísico y finalmente *el método científico* al estadio científico, que en palabras de Comte, es la era positiva [Peirce 1984: 143].

Sin embargo este acercamiento entre el pensamiento de ambos filósofos no pasa la prueba de la crítica, ya que, contrario a una impresión inmediata que consiste en decir que finalmente el pragmatismo de Peirce no sería más que una variante del positivismo de Comte, son muchas y profundas las diferencias que separan una de otra concepción filosófica, siendo la principal diferencia la implementación de una lógica llamada semiótica por Peirce que consiste en que ésta sea la herramienta cardinal de su pragmatismo (*id est*, pragmatismo), la cual posibilita un replanteamiento de las inferencias fundadas en la tricotomía del signo: (Representamen, Objeto e interpretante, que no intérprete), y la restauración de la fuerza hipotética de la abducción indispensable para iniciar con cualquier tipo de investigación científica misma, que trivial. Siendo congruente con el pensamiento de

cada autor en sus sendas implicaciones teóricas, deberíamos aducir que, en realidad, el positivismo es una variante muy incompleta del pragmatismo de Peirce. Sin embargo, el pragmatismo de Peirce difiere por mucho de otros pragmatistas como James o Dewey, en el sentido de que para el fundador de la semiótica el pragmatismo es: *“Si vous examinez sérieusement la question du pragmatisme –écrira Peirce– vous verrez qu’elle n’est rien d’autre que la question logique de l’abduction”* [Peirce 1984: 159]. La abducción o “lógica de la sorpresa” [Nubiola 2007] es, a final de cuentas, la capacidad creadora aunado al asombro con que cuenta el investigador para construir nuevas miradas y objetos de estudio. El pragmatismo de Peirce y su instrumento conceptual cardinal, la abducción, introducen curiosamente a la cuestión de la fe y por consiguiente plantean la cuestión del estatuto de Dios como objeto de ésta.

JAMES Y LA CREENCIA

Ante la profusión de textos publicados o no a la fecha, que produjo Peirce, a lo largo de su vida, para problematizar el tema de la creencia, la contribución de William James, en esta tesisura, es más modesta, lo cual no significa que la calidad de su contenido sea menos interesante. Quedó plasmada en un pequeño escrito [James 2004], fruto de una conferencia dictada en 1896, en Yale. Su contenido y la terminología empleada puede ser para el gusto del lector ligeramente arcaica, pero importa preocuparse por el significado de la propuesta de William James y menos por los sustantivos mediante los cuales fue presentada en esa ocasión. Según el hermano de Henry James, la creencia es todo aquello que pueda ser propuesto como objeto de creencia. La creencia es ante todo una posibilidad de creer, un signo que ofrece virtudes, cualidades y ventajas al creyente que podría adoptarla. En este sentido la creencia aparece como una transacción con el sujeto cultural. Bajo esta forma, la creencia cobra primero la función de hipótesis. Su ontología no es esencial, sino modal. De ahí, al igual que Peirce, la pregunta rectora de James no consiste en saber ¿qué es la creencia?, sino ¿cómo funciona?, James plantea que la creencia en tanto que hipótesis puede ser viva o muerta, activa o inactiva, llamativa o no, de interés o desprovista de él. Significa que si bien la creencia, al igual que la tesis de Peirce, tiene un poder o mejor dicho es el canal para el ejercicio de una autoridad, no por ser tal puede influenciarnos, porque depende del interés que le prestemos. Cumple su función como creencia real siempre y cuando necesitemos de ella; es decir, si estamos conformes con lo que creemos, no existen, según James, razones suficientes para adoptar nuevas creencias. La diferencia

entre sus características (“viva” o “muerta”) tiene que ver con la relación o no que entablamos con tal o cual creencia o sistema de creencias (ya que es siempre complicado aislar una creencia de entre otras).

Creer para James significa disposición para obrar, por lo que adoptar nuevas creencias implica necesariamente un cambio significativo en la manera de actuar, proceder, pensar, sentir, decir, trabajar, llevar a cabo asuntos y realizar cosas. Lo que distingue dos creencias entre sí, es decir, dos hipótesis, a los ojos del creyente potencial son sus opciones que James separa en tres niveles: existencial, las creencias son vivas o muertas; social, son forzosas o evitables, y finalmente ética, son importantes o triviales [James 2004: 12-13]. La relación entre el sujeto creyente y estas opciones se mediatiza, según James, por el régimen de las emociones (sentimientos fuertes como el amor, el odio, la venganza, la compasión, la pasión, etc.), que poco lugar deja a las explicaciones racionales para justificar por qué se cree en lo que se cree. A diferencia de Peirce, James no establece rangos ni tampoco jerarquías entre las formas de creer, pero sí insiste en la dimensión psicológica que envuelve las creencias en un manto emocional. Ese ropaje sentimental tiene un doble fin que es emprender la persecución de la verdad y descartar el error del camino que conduce a ella. El método para ello, contrario al pragmatismo lógico de Peirce, no es de orden científico (en el sentido de las ciencias exactas y/o naturales) sino ordinario, psicológico y en cierto sentido antropológico, o mejor dicho, etnometodológico; consiste para el investigador en recoger el relato práctico de los creyentes (esto es, los miembros de un mundo social) sobre los etnométodos (sentido práctico y común) que utilizan para creer cómo y sobre lo que creen [Garfinkel 2006: 9-46] para construir un orden social situado.

James y Peirce coinciden en decir que hablar de creencia es en realidad hablar de la relación que traba el hombre con la verdad, el resultado de un acuerdo sobre cómo relacionarse con la realidad. Creer consiste en validar una verdad anterior o establecer otra que resulta de una experiencia cuya forma cardinal consiste para Peirce (así como para Dewey) en la investigación. A menudo, creer consiste previamente en examinar evidencias para determinar los fundamentos de aquello en que se cree. Si creo en la idea de que este tren que, estoy a punto de abordar, me puede llevar a otra ciudad es porque creo en los ingenieros y obreros que lo fabricaron, en el profesionalismo de los ferrocarrileros para conducir el tren y asegurar el buen estado y la calidad de las vías. Es decir, existen una serie de evidencias previas que orientan mi creencia y por tanto mi acción: abordaré el tren, dado todo lo que creo acerca de los trenes, su manejo y mantenimiento. Ahora bien, puede que, sin embargo, ese tren en el que me voy termine

descarrilándose y por lo tanto si salgo ilesa del percance tendré que cambiar o aminorar mi creencia en los trenes separando así una concepción general sobre ellos como medio de transporte, generalmente seguro, y la singularidad de un tren que puede no cumplir, por una u otra explicación, esta regla. Lo que es importante destacar aquí es que, si bien el acto de creer consiste, de manera racional y pragmática, en examinar evidencias, existen situaciones donde no hay pruebas para creer esto o aquello y sin embargo tengo que actuar. Si quiero saber cuál es el camino más rápido (que no más corto) para ir de un punto a otro en una ciudad y si tengo que estar ahí en 20 minutos para atender una cita tengo que optar por una ruta, no hay tiempo para examinar cada posibilidad. En este caso la creencia no está establecida, sino que tiene que construirse a través de la experiencia. Asumo por tanto el riesgo de equivocarme (cabe decir, asumo la situación de falta de informaciones para hacer la mejor elección) y llegar más tarde a mi cita. Mi acto es como dice James un acto de voluntad y por tanto la creencia es una modalidad de la misma. Cuando el hombre no cree o deja de creer de pronto no sabe qué hacer. Este último punto es importante porque conecta directamente con la sociología de William Isaac Thomas acerca de la definición de la situación, pues las creencias siempre están situadas en interacciones concretas; también se articula con el teorema de Thomas acerca de las profecías autocumplidas, pues una creencia también produce los hechos que la justifican como en el caso del rumor sobre la quiebra financiera de un banco que compele a todos los cuentahabientes a solicitar el retiro de sus ahorros, lo que termina por provocar lo que en un principio se pregonaba sin la más mínima evidencia sobre el mal estado financiero de dicho banco. Finalmente, lo anterior congenia con la idea de que las creencias vueltas interacciones sociales son construcciones sociales que establecen un estado de verdades, momentáneo.

En resumen, la creencia en perspectiva pragmatista es, al mismo tiempo y de manera un tanto contradictoria, una disposición para actuar o para descansar: incita a llevar a cabo una investigación mediante una duda real, o bien, garantiza el estado de tranquilidad de la mente. La creencia aparece entonces como un patrimonio estable de hábitos y prácticas sociales y culturales constantemente acechado por la contingencia del mundo cuyas manifestaciones provocan una dislocación parcial en el orden de la experiencia y favorece la construcción de una duda, la cual podrá ser atendida mediante una acción en forma de investigación guiada por ciertas creencias, en detrimento de otras, que aparecen de pronto como cuestionables y dudosas. La duda introduce entonces una separación entre las creencias (verdades) del sujeto: unas siguen siendo tales y otras no. En este sentido

dentro de la experiencia del sujeto, las creencias caracterizan su presente, su familiaridad y confianza en el mundo en el que se sitúa y constituyen un horizonte para su futuro. No sabemos a ciencia cierta en que creeremos mañana. No sabemos tampoco cuáles de nuestras creencias presentes tendremos que abandonar mañana para abrazar otras. Quien tiene la última palabra en este asunto es la duda.

PEIRCE Y JAMES PARA COMPRENDER LA CREENCIA RELIGIOSA

Hoy en día, existen países y sociedades donde la creencia religiosa es un derecho, en tanto que en otros puede convertirse, bajo ciertas condiciones y circunstancias, en un delito. Así pues, la cientología es considerada por la justicia norteamericana como una Iglesia, en tanto que para su homóloga francesa, es una secta. Este primer dato normativo nos conduce a plantear que las creencias religiosas, las de la cientología como las de cualquier otra organización de la vida espiritual, corresponden primero a un contexto cultural de expresión y recepción del mensaje religioso en general. Asimismo, lo anterior nos invita a pensar sobre el tipo de relación entre Estado y Religión (por no decir Iglesia, ésta o aquélla), así como sobre la relación entre racionalismo y espiritualismo y finalmente sobre el control social en las llamadas sociedades democráticas.

Acorde a los principios fundantes de la sociedad norteamericana derivados de los peregrinos perseguidos por sus convicciones religiosas y de su encomienda depositada en la ideología del destino manifiesto, la justicia norteamericana actual, como reflejo del orden social y cultural imperante en los Estados Unidos, otorga el beneficio de la duda para con todo tipo de organización religiosa. Es el régimen de la libre empresa espiritual. Sin embargo, cambia el panorama jurídico y moral en Francia, ya que después de la ley de separación de las Iglesias y del Estado, de 1905, propuesta por el diputado Aristide Briand, el Estado ha confinado a las iglesias, y a la Iglesia católica en particular, a un papel social y político limitado para poder construir la laicidad moderna e inspirada en la Revolución francesa, así como para controlar la fragmentación de la oferta religiosa en tantas o muchas propuestas sectarias o no para el aspirante a creer. En 2004, una nueva ley prohíbe la ostentación de signos religiosos en los recintos escolares entre todos los integrantes de la comunidad educativa. Es el régimen de la censura espiritual. O la suspensión de la expresión religiosa durante el tiempo escolar. En este sentido la sociedad norteamericana es en general permisiva en materia de credo, al tiempo que la sociedad francesa, es en general, "contralora". Otro aspecto de la brecha que separa una de otra

nación es el sincretismo religioso que encontramos, más a menudo, en Estados Unidos, a través de la llamada constelación *New Age*, lo que se halla en Francia en menor proporción. Frente a un pragmatismo de las ideas religiosas traducidas a creencias compaginables y adaptables, característico de varias organizaciones religiosas norteamericanas (empezando por las muchas expresiones del protestantismo), la situación religiosa en Francia se caracteriza por una suerte de integrismo de los principios donde lo importante es por un lado mantener intacta la separación entre Iglesia y Estado y, por otro, seguir acotando el papel de la Iglesia y otras expresiones religiosas en la vida social y nacional francesas.

Aunado a ello, y como bien señala Jacques Bouveresse [2007: 65], presenciamos, hoy en día, una situación de declive de las religiones instituidas en los llamados países desarrollados, contraria al incremento del sentimiento religioso y la búsqueda de nuevas espiritualidades que está en boga. Es evidente que este fenómeno sociológico masivo tiene consecuencias distintas cuando se trata de Francia⁶ o los Estados Unidos. Una de las consecuencias de esta situación consiste, al igual que el James de *Las variedades de la experiencia religiosa* [1999], en disociar religión y religiosidad [Taylor 2003]. Significa, que no tener o no pertenecer a una organización o movimiento religioso, no necesariamente implica no expresar una determinada religiosidad.

Pertenencia religiosa de los electores franceses, 1988-2007

	1988	1997	2002	2007
Católicos	81%	72%	67%	57%
Sin religión	12%	22%	25%	30%
Musulmanes	0,6 %	0,7 %	2,0 %	5,0 %
Protestantes	1,9 %	2,2 %	2,3 %	2,0 %
Judíos	0,4 %	0,6 %	0,5 %	0,6 %
Otras religiones	2,0 %	0,9 %	1,3 %	2,3 %
No contestaron	0,4 %	0,6 %	0,7 %	2,1 %

Fuente: CEVIPOF, Centro de Investigaciones Políticas Francés, 2007.

⁶ Según el Centro de Sondeos y Análisis (CSA) de Francia la proporción de personas que se declaran sin religión ha pasado de pertenecer a 10% de los encuestados (representativos de la población total) a 32% en 2012. Se prevé, según este mismo instituto, que en un lapso de 20 o 30 años, la mayoría de la población de ese país se considerará sin religión. Ver *Sondage CSA 25/10/2006. <https://www.csa.eu/fr/search-survey/religion>*.

Ahora bien, a partir de Peirce y James vamos a examinar, a continuación, algunas de las expresiones religiosas que posiblemente pueden suscitarse en ambas naciones. Para ajustar los términos de esta discusión partiremos de una pregunta sencilla y redundante que consiste en saber: ¿cómo cree lo que cree el creyente hoy en día, independientemente de que su religión sea considerada oficial o minoritaria y sin importar la nacionalidad del feligrés, devoto o adepto? También es importante partir del postulado según el cual el hombre es un ser crédulo que no puede no tener creencia alguna o no tener disposiciones para creer, es decir, considerar de manera tautológica y desde el punto de vista del creyente que las cosas o los seres son, porque piensa que son tales. La credulidad del hombre es lo que le proporciona confianza en el mundo en que vive.

A tono con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)], Peirce considera que el proceso religioso se lleva a cabo de manera vertical desde una autoridad considerada como tal y un grupo determinado de creyentes potenciales, adultos mismos que infantes. La religión instituye en gran parte la sociabilidad del individuo, es el medio principal para su vinculación con los demás. Dicho proceso también puede ser considerado como una intrusión del mundo en la subjetividad de uno. En este sentido la creencia es un evento con cierto grado de objetividad; cabe apuntar, de exterioridad. Cobra, por ende, una dimensión pública, externa a las conciencias de quienes creen o dudan. El fenómeno religioso nos consta a todos, crédulos mismos, que incrédulos. Su verdad descansa precisamente en su alteridad: La religión viene de fuera porque es divina. Para Émile Benveniste “Es religioso en virtud de cierta *sanctitas* todo aquello que se encuentra alejado de nosotros” [1966: 54]. Asimismo, la creencia como acto de fe tiene un contenido eminentemente positivo. No acepta postura o posiciones a medias: la creencia como acto performativo, es o no es, acontece y se manifiesta o no. Con ella se cierra el mundo para que otro se abra.

Desde esta concepción, las grandes religiones, los dogmas oficiales, son procesos de imposición de cultos, valores, normas y tradiciones en el desarrollo de toda nueva generación. Son todas éstas el proceso de enseñanza en torno a una alteridad, esto es, la socialización de un *sanctum* que envuelve un *sacer*. En este sentido, la familia como institución primaria juega un papel de suma importancia, siendo un relevo imprescindible para el cometido religioso. Ser católico, protestante, ortodoxo, musulmán o judío es haber aprendido a creer con el método de autoridad cuya legitimidad es *de facto*. Es también haber realizado ese aprendizaje desde el ámbito familiar. La religión de Dios es así: Impone su voluntad, no tiene por qué justificarse o ser justificada por alguna otra autoridad. La religión como aprendizaje

autoritario significa que la creencia, en tanto que verdad portadora de su mensaje, descansa en su exterioridad con respecto a las mentes que pretende colonizar. Su verticalidad que corresponde a una jerarquía como expresión de una autoría divina que devino en una autoridad humana al servicio de un culto, afianza este principio de exterioridad. El comentario de Peirce sobre el método de autoridad para fijar la creencia es tan válido para comprender tanto las religiones oficiales como las que son minoritarias. Nos permite entender cómo se van dando los procesos de construcción del hecho religioso en las iglesias tanto como en las sectas. Hablar de educación en la fe o aludir a la manipulación mental [Esquerre 2009] es sólo referirse a un mismo hecho que es la fijación autoritaria de una creencia, pero atribuyéndole dos interpretaciones morales antagónicas.

En el campo de los estudios de las religiones se confunden, a menudo, juicios empíricos con juicios de valor, legitimación con estigmatización. Las concepciones sobre la religión de Peirce y Durkheim comparten una postura holística, en las cuales la metodología de observación de las creencias religiosas se lleva a cabo desde arriba, es decir, a partir de un punto ciego situado por encima de la autoridad religiosa. La ciencia, en este caso el método pragmatista y la semiótica para Peirce y la sociología de Durkheim, constituyen la autoridad suprema para discutir, analizar y apreciar el contenido y la orientación de todas las demás creencias. Construyen ambos otra exterioridad con respecto a la observación de la creencia que se arropa de los conceptos de las disciplinas sociológicas o semióticas. Frente a la autoridad divina de la cual se desprende la religión como *mensaje enseñado y enseñable* al creyente, existe otra forma de autoridad que consiste en la ciencia experimental.

En William James [1999], la religión es un fenómeno subjetivo. Distingue la religión de la religiosidad, esto es, la religión como institución de la religión en tanto que experiencia vivida en carne propia. Aparece entonces que la religiosidad es un proceso de adhesión. Creer es allegarse una concepción del mundo, una representación del mismo. Consiste en una suerte de lealtad voluntaria. La religión es observada por abajo, desde las prácticas y la fe del creyente; desde sus sentimientos, sus emociones y su corazón. La religión es una creencia que se ofrece al alma del creyente para el consumo de su tranquilidad y serenidad. En este sentido, James sienta las bases de una psicología de la religión, de la experiencia religiosa como expresión de la relación entre un individuo y lo divino. Su definición de la religión es la siguiente: “Los sentimientos, los actos, las experiencias de individuos en soledad, en la medida en que éstos creen estar en relación con aquello que consideran lo divino” [James 1902: 34].

Su tesis principal consiste en decir que la experiencia religiosa, esto es, el nexo del individuo con lo divino es de primera mano y la vida religiosa, las prácticas y las creencias de una comunidad de creyentes agrupados en una “iglesia”, es de segunda mano. De ahí podemos inferir varias cosas:

- James distingue entre religiosidad y religión, es decir entre el sentimiento religioso personal y la organización colectiva de este sentimiento, a través de una institución religiosa con sus dogmas, creencias y jerarquías;
- La comunicación del nexo con lo divino es una actividad secundaria en relación con el contacto directo con esa entidad. De ahí, se desprende la distinción entre religiosidad y religión, siendo la primera una suerte de evento (a veces cobra la forma de una epifanía) y la segunda corresponde a la difusión y socialización de dicho evento considerado como una verdad suprema;
- James contrasta, por tanto, una concepción individualista y subjetivista de la religión con otra que es holista, institucionalista y objetivista: significa que el filósofo norteamericano pone de relieve la comunicación directa con Dios, en detrimento de la socialización de dicha comunicación entre una comunidad de creyentes. En este sentido, es importante destacar que la concepción psicológica de James tiene que ver con la expresión del protestantismo, en el entendido de que, a través de esta variante del cristianismo, se trata de encontrar a Dios sin la mediación de tantos intermediarios tales como santos, clérigos o ministros del culto. El protestantismo plantea una relación sin filtro con Dios distinta al catolicismo. Una relación menos centralizada y más autónoma. Prueba de ello la multiplicidad de iglesias protestantes que diversifican la relación con Dios, frente a la unicidad de la Iglesia católica con su autoridad máxima que descansa en la figura del Papa y con su capital (política), el Vaticano. Asimismo, como lo señala Émile Benveniste [1966: 272], el concepto latín de *religio* expresa una disposición interna, una propiedad objetiva de las cosas. Por ello, la religión de los romanos es básicamente subjetiva y corresponde a la atención de una inquietud por la cosa divina y menos por la expresión de una relación extática con Dios. Lo anterior nos incita a pensar que el planteamiento subjetivista de William James no es fruto de la modernidad caracterizada por la emergencia del individuo dotado de una subjetividad propia, sino que recoge más bien tradiciones de pensamiento anteriores.
- La religiosidad como experiencia individual de primera mano contrasta con la experiencia colectiva de segunda mano y derivada de la anterior en tanto que es suma de experiencias individuales o trascendencia de las mismas, en el sentido de que la relación con lo divino tiene que ser directa e inmediata y no sufrir la mediación de una institución religiosa que si bien socializa y difunde el mensaje sagrado y por tanto consagrado, también pone a distancia al

individuo con lo divino y sus manifestaciones. La institución religiosa tiende a menoscabar la autenticidad de este contacto.

- El sustrato de la religión es por lo tanto emocional e individual y no racional y colectivo. En este sentido su tesis se encuentra diametralmente opuesta a la de Durkheim acerca de *Las formas elementales de la vida religiosa* [2003 (1912)];
- Finalmente, en un sentido tradicional y tal vez artificial, James plantea una concepción psicológica de la relación con lo divino, en tanto que Durkheim defiende una postura sociológica; donde el primero atiende el problema del alma, cuando el segundo se preocupa por el tema de la formación del vínculo social.

En relación con lo anterior, cabe preguntarse ¿por qué la expresión popular dice “Dios mío” y no “Dios nuestro”?: ¿por qué Dios es considerado como mi bien personal, o por qué subrayar con este adjetivo posesivo la idea de una relación directa entre el individuo y lo divino? Para contestar a estas preguntas vale señalar que el epicentro de la tesis de James sobre la experiencia religiosa, es decir, la conducción religiosa del sentimiento (cabría preguntarse si dicho sentimiento es una disposición naturalmente humana o si es una característica adquirida de la conducta humana) descansa en la concepción bipolar de lo que es alma religiosa. Dice James, hay dos categorías: las almas sanas, conformes y dispuestas a seguir las indicaciones del mensaje religioso. Son almas felices, en paz con Dios y con la traducción de su mensaje entregado a la institución religiosa que lo representa. Frente a ellas se encuentran almas enfermas, atormentadas, conmovidas y trastornadas. Son almas melancólicas porque su relación con lo divino y la institución que comunica su mensaje sufre de tres embates: la pérdida del sentido que deparaba dicha relación; la perversión que provoca la modificación paulatina del mensaje original; y el sentimiento de pecado que conduce al sujeto a dudar de su fe y su integración a la comunidad de los creyentes, de la cual siempre pensó formar parte. A través de los dos primeros problemas, encontramos, a menudo, al intelectual que cuestiona la religión y su implementación en la medida en que pierde su poder de convocatoria por desviarse del camino que trazaron sus fundadores y primeros discípulos; con el tercer problema, encontramos almas devotas que buscan remendar sus errores. Las almas enfermas buscan todas cómo reencontrar el camino de la relación con lo divino, sin que esto signifique que encuentran salida a su problema existencial. Aquellos (muy contados) que lo logran son lo que William James llama “los seres nacidos dos veces”. Este segundo nacimiento puede tener dos direcciones: dentro de la misma religión, dando lugar a una devoción mayor y un ascetismo existencial con

respecto a los dogmas, lo cual implica una relectura de los mismos y un reposicionamiento frente a la vida religiosa dentro y fuera de la institución, por un lado; o puede conducir a un salto religioso que implica un cambio de religión, una conversión a otro rito y en ocasiones la creación de una nueva organización religiosa, un nuevo espacio-tiempo para entablar el diálogo con lo divino.

De lo anterior se derivan varios comentarios:

- James considera que las aflicciones son el motor de la creatividad religiosa; de lo contrario, la paz espiritual, el conformismo religioso y la felicidad en relación con Dios nunca propiciarán ningún tipo de cambio que modifique la vida religiosa en el seno de la institución. Por decirlo de alguna manera, existe una relación patológica y emocional entre creación y depresión. Esto nos permite revisitar los fundamentos del concepto de carisma planteado por Max Weber como una de las formas de la dominación, pero también como iniciativa para fomentar nuevas creencias.
- La teoría jamesiana sobre la relación entre patología y cambio (o revolución) en el campo religioso, nos puede indicar el camino para interrogar la relación con la autoridad y el poder en otras esferas institucionales como por ejemplo la educación, la salud, la política o el trabajo. En este sentido, se antoja realizar un paralelo entre la tesis de James sobre las almas enfermas que manifiestan una inconformidad con la organización social y/o religiosa a la que pertenecían, con el ensayo de Albert Hirschman sobre *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados* [1977] donde el economista norteamericano nos explica los procesos de adhesión, crítica y rechazo de un determinado público (maestros, campesinos, consumidores, adeptos, militantes, estudiantes, miembros de una comunidad cultural, etc.) para con las instituciones y organizaciones (comunidad, empresas, escuelas, universidades, clubes, iglesias, sindicatos, partidos políticos, asociaciones civiles, etc.) en las cuales suelen desenvolverse. Tanto James como Hirschman, claro está, uno desde la psicología y el otro a partir de la economía y las ciencias políticas, advierten los cambios sociales que derivan, en buena medida, de opiniones y juicios individuales y colectivos, así como los mecanismos de adhesión a conjuntos sociales y el debate crítico y el libre albedrío que puede haber en la práctica de los participantes en el seno de cada una de esas organizaciones.
- Asimismo, a través del texto de James, se nos extiende una invitación para reflexionar sobre la construcción de lo sagrado y su distinción con lo santo y lo profano.

Antes bien, el lado flaco del planteamiento de James consiste en oponer la experiencia individual de lo religioso a la forma de vida religiosa como lo hace James, en vez de indagar cómo ambas dimensiones pueden competirse. Tal vez la antropología de la experiencia de Victor Turner, a través del proceso ritual, nos puede ayudar a superar esta limitante propia del pensamiento jamesiano. Otra carencia de la teoría psicológica de la experiencia religiosa de James es su desconocimiento (a diferencia, por ejemplo, de Max Weber) de otras religiones. Su tesis descansa principalmente en el cristianismo e implícitamente en la distinción entre el catolicismo y el protestantismo. Sin embargo, el aporte de James William desacraliza la concepción de Dios para humanizarla considerando que la religión consiste en recordar al hombre siempre su propia imperfección y por tanto su *incompletitud*. La religión le permite aprender a mejorar pensando en lo que podría ser. Es al final la celebración de la grandeza del hombre como horizonte de acción. La humanización de Dios permite su diálogo con los hombres y entre ellos. En este sentido, Dios es una fabricación humana para enaltecer lo humano, la grandeza del Hombre a través de Dios: “¿Será posible que este hombre santo, en medio de su bosque, no se haya enterado de que Dios ha muerto?” [Nietzsche 2009 (1883: 17)].

Finalmente, el punto esencial de la tesis de James cuando la comparamos con los métodos de fijación de la creencia de Peirce consiste en atender el tema del cambio de creencias a partir de una resolución individual. Peirce si bien identifica varias maneras de hacer creer, James insiste en la posibilidad de creer en otra cosa. Apuesta el fundador de la psicología en los Estados Unidos al individuo y su capacidad para encontrar otros derroteros que den salida a su *voluntad de creer*. Las almas enfermas son almas que transitan de un sistema de creencias a otro. Son activas y emprendedoras. Buscan adecuar su vida con sus creencias y por lo tanto no se pueden conformar con un régimen de creencias cristalizadas en dogmas rígidos. Para James, la creencia religiosa, a diferencia de Peirce cuando él habla del método de autoridad, no es una camisa de fuerza, sino el medio mediante el cual un alma cree. Deja abierta la posibilidad de que la metodología se vaya abriendo. Deja abierta la posibilidad de que la creencia religiosa sea un acto de creación y no la expresión de un conformismo de rancio abolengo. A los ojos de James, el creer pone en marcha las ideas y las prácticas de un individuo con una capacidad de resiliencia (o entereza) gnóstica.

PARA CONCLUIR

Surge ahora el interés de confrontar y, desde luego, comparar (o al menos, operar una aproximación) los pensamientos de Charles Peirce y William James, en torno al tema de la creencia y sus objetos de fijación. Por decirlo con palabras sencillas y de modo explícito, el primero tiene una concepción vertical y realista sobre la fijación de la creencia en la mente de un sujeto o en la mentalidad de un colectivo, en tanto que el segundo guarda una representación horizontal y vivencial de la creencia como una experiencia en expansión.

El método de fijación de la creencia de Peirce es una teoría sobre la evolución (que no una variante del evolucionismo), no sólo de la creencia, sino también del conocimiento y sus fuentes. Es, asimismo, una genealogía sobre la constitución del pensamiento científico estableciendo una suerte de diálogo indirecto con filósofos como Bachelard o Canguilhem. Es una reflexión sobre la construcción de la verdad positivista, sus modalidades y los usos sociales y científicos de la misma. Es también una teoría sobre la argumentación y la justificación de la verdad, sin ser la expresión de un determinismo científico. Es, asimismo, una concepción realista y verticalista sobre la integración de la verdad en la mente de un grupo social determinado. Si dejamos a un lado, el primer método que tiene que ver con cuestiones psicológicas de autoestima y trastornos de este sentimiento, los tres métodos restantes corresponden a una concepción holista e histórica de la creencia. Este recorrido metodológico corresponde también a la trayectoria de un individuo (como Peirce) desde la infancia hasta el oficio de científico, pasando por su integración moral a una comunidad social y cultural (como la sociedad norteamericana del siglo XIX) y su formación filosófica como libre pensador.

El común denominador de todos estos comentarios sobre la teoría de la fijación de la creencia de (y en) Peirce, es, sin duda, la categoría del tiempo y los procesos que éste conlleva en la ejecución de cualquier menester. Este dato caracteriza al pragmatismo de Peirce y al pragmatismo en general, ya que se trata de una filosofía muy atenta a los problemas de procesos y continuidades. Este enfoque es el que permite dar vida a todas las cosas animadas o no: seres humanos, animales mismos que cosas, objetos y signos. Las creencias tienen una existencia y los métodos de su fijación consisten en decir cómo las creencias viven en nosotros, orientan nuestro actuar y cómo, a través de la suspicacia de la duda puesta en marcha, se marchitan abriendo paso para la instalación de otras en nuestras vidas. Todo ello para

resaltar que el planteamiento de Peirce es congruente con su filosofía y las consecuencias que su adopción para la reflexión y la investigación implican.

Con William James, la cuestión de la creencia cobra otro giro. La diferencia con Peirce no es genérica, frontal, sino gradual y tangencial. Para iniciar, es importante advertir que la teoría de James al respecto parece más bien un esbozo interpretativo para comprender cómo creemos en lo que creemos. Es más flexible, menos perentoria. Menos “positivista”, tal vez. También es importante reconocer que cada propuesta corresponde al perfil y la personalidad de su autor, el uno lógico, matemático y poco sociable; el otro, psicólogo, ecléctico, cosmopolita y mundano. “La teoría” de James sobre la creencia tiene por metáfora principal su dimensión espacial: las creencias, si bien son, antes que nada, para James, acotamientos culturales, tienden a expandirse (como han sido todos los proselitismos religiosos) o a constreñirse y replegarse a un territorio vuelto santuario. La vida de las creencias pasa por el espacio y los territorios de lealtad y observancia que construyen sus creyentes. Asimismo, James no establece, como se ha señalado antes, una distinción entre los usos de las creencias para fines de autoestima, religiosos, filosóficos o científicos. En este sentido James es relativista, el contexto es el asidero que suministra la inteligibilidad para comprender desde el punto de vista del creyente las creencias que tiene y las razones a las que aduce para tenerlas. De ahí, se antoja pensar que James sería, en este sentido, más subjetivista que Peirce. Para James —valga la redundancia con el título de su conferencia— la creencia es asunto de voluntad o, si no es tal, debería serlo (he ahí el legado democrático que nos hereda William James), en tanto que para Peirce la creencia es un mecanismo de coerción que coarta los derechos de la voluntad.

El diálogo entre Peirce y James en torno al problema de la creencia cobró, en este artículo, distintas direcciones, una de las cuales nos invita a pensar que el pragmatista no es uno, un bloque filosófico compacto, sino una constelación de inflexiones filosóficas para tocar temas comunes, dentro de un espectro teórico caracterizado por su inconformidad ante muchas de las tradiciones filosóficas guiadas por el dualismo, el imperio de la estructura y el mito de la última palabra suministrado por la razón. El pragmatismo es un movimiento filosófico en marcha. No es una escuela de pensamiento, pero sí constituye una fuente para la retroalimentación de éste. Finalmente, cuando se es científico social es preciso saber *cómo aclarar nuestras ideas* cuando pretendemos estudiar los objetos del mundo con los cuales éstas se relacionan e interactúan [Peirce 1878].

REFERENCIAS

Benveniste, Émile

1966 *Problèmes de linguistique générale*, tomo 1. Gallimard. París.

Boudon, Raymond

2011 *Choisit-on ses croyances ?* Conférence prononcée à la Maison de la Recherche de L'Université de Paris-Sorbonne dans le cadre des conférences publiques du cycle « Actualité des Sciences Sociales ». Departamento de Sociología. París.

Bouwsma, Oets Kolk

2001 *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*. Traduit de l'anglais par Layla Raïd. Agone. Coll. Banc d'essais. Marsella.

Bouveresse, Jacques

2007 *Peut-on ne pas croire? Sur la vérité, la croyance et la foi*. Agone. Marsella.

Cathelin, Annie

2004 *Le mouvement raëlien et son prophète. Approche sociologique complexe du charisme*. L'Harmattan. París.

Cometti, Jean-Pierre

2010 *Qu'est-ce que le pragmatisme?*. Gallimard (Folio-Essais). París.

Deledalle, Gérard

1971 *Le pragmatisme*, textes choisis et présentés. Bordas. París-Montreal.

Derrida, Jacques

2000 *Foi et savoir suivi de Le siècle et le pardon*. Points (coll. Essais). París.

Durkheim, Émile

2003 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 5a ed. PUF. París.

Duval, Maurice

2002 *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une "secte"*. PUF. París.

Esquerre, Arnaud

2009 *La manipulation mentale. Sociologie des sectes en France*. Fayard. París.

Fisch, Max

1954 Alexander Bain and the genealogy of pragmatism. *Journal of the History of ideas*, 15 (3), University of Pennsylvania Press. Filadelfia: 413-444.

Garfinkel, Harold

2006 *Estudios en etnometodología*. Anthropos Editorial. Barcelona.

Geertz, Clifford

2002 *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós Studio. Barcelona.

Glock, Hans-Johann

1996 *Dictionnaire Wittgenstein*. Gallimard. París.

Hirschman, Albert

- 1977 *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados.*
Fondo de Cultura Económica. México.

James, William

- 1916 *Compendio de psicología.* Traducción y prólogo biográfico-crítico de Santos Rubiano, Daniel Jorro. Madrid.
- 1920 *Le pragmatisme.* Flammarion. París.
- 1975 *Pragmatismo.* Aguilar, Biblioteca de iniciación filosófica. Buenos Aires.
- 1999 [1902] *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana.*
Península. Barcelona.
- 2004 *La voluntad de creer.* Ediciones Encuentro. Madrid.

Joas, Hans

- 1999 *La créativité de l'agir.* Préface d'Alain Touraine. Cerf. París.

Lapoujade, David

- 1997 *William James. Empirisme et pragmatisme.* Presses Universitaires de France.
París.

Menand, Louis

- 2002 *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América.* Destino. Madrid.

Nietzsche, Friedrich

- 2009 [1883] *Así habló Zaratustra.* Grupo editorial Tomo. México.

Nubiola, Jaime

- 2007 La abducción o lógica de la sorpresa. *Razón y Palabra.* <<http://www.razonypalabra.org.mx>>.

Peirce, Charles Sanders

- 1877 Fixation of belief. *Popular Science Monthly.* Noviembre.
- 1878 How to make our ideas clear?. *Popular Science Monthly.* Enero.
- 1978 *Lecciones sobre el pragmatismo.* Aguilar. Buenos Aires.
- 1984 *Textes anticartésiens.* Présentation et traduction de Joseph Chenu. Aubier (coll. Philosophie de l'Esprit). París.
- 1987 *Obra lógico-semiótica.* Trad. Ramón Alcalde y Mauricio Prelooker. Taurus. Madrid.
- 1993 *A la recherche d'une méthode.* Presses Universitaires de Perpignan. Perpignan.

Quéré, Louis

- 2006 Entre fait et sens. La dualité de l'événement. *Réseaux* (139), UMLV / Lavoisier. París.

Schaffhauser, Philippe

- 2016 *Los usos del pragmatismo: un paseo por las ciencias sociales entre México y Estados Unidos, siglo XX y XXI.* Colegio de Michoacán. Zamora, Michoacán.

Taylor, Charles

- 2003 *Las variedades de la religión hoy.* Paidós. Barcelona.

Thomas, William I.

- 2005 La definición de la situación, Trad. Eva Aladro, en *Cuadernos de Información y Comunicación* (10): 27-32.

Wittgenstein, Ludwig

- 1965 *De la certitude*. Gallimard. París.
2002 *Remarques mêlées*. Flammarion. París.